

三木清『唯物史観と現代の意識』（一九二八） における交渉概念の検討

飛田 真依子

一、はじめに

三木清『唯物史観と現代の意識』は一九二八年に岩波書店から出版された。構成と初出は、第一節「人間学のマルクスの形態」『思想』第六八号（一九二七年六月）、第二節「マルクス主義と唯物論」『思想』第七〇号（一九二七年八月）、第三節「プラグマチズムとマルキシズムの哲学」『思想』第七四号（一九二七年二月）、第四節「ヘーゲルとマルクス」新稿、である。

この著作は出版当時、青年知識層と知識界に大きな衝撃を与えたとされている。

青年知識層に対しては、たとえば、久野収の次のような回想が三木のなした仕事の大きさをよく表わしている。「…哲学と社会主義とをどう結合するかに、幼稚ながらも真剣になやんでいたわれわれ、後輩の若い学生たちを、この書がいかにか揺り動かしたかは、恐らく他の時代からは想像のつかないほどであった」¹。このような久野の発言の背景には、当時の青年知識層が大正初期のデモクラシー運動の展開と、第一次世界大戦が日本の経済にもたらした相対的安定とそれを基盤に開花した一連のヒューマニズム運動の影響下で育成されていたという状況、そして、こうしたことが世界観としてのマルクス主義、さらには社会の変革理論としてのマルクス理論の受容を困難にしていたという状況があった²。そのような状況下で、三木のこの研究に影響され刺激を受けて「戸坂潤、本多謙三、羽仁五郎、林達夫、中井正一らがそれぞれの仕方で社会主義における哲学の意味と哲学における社会主義の位置との究明をくわだてはじめ」³、特に、数理哲学を専攻していた戸坂は、そ

の哲学的立場を三木との交流によって大きく転換したという⁴。

また、当時の知識界においては、三木の唯物史観研究は、自称正統派マルクス主義者であった服部之総らとの間で大きな論争を巻き起こす導火線ともなった。三木と服部の間の論争は、相手の論考を内在的に批判するというより、それぞれがそれぞれの主張をひたすら繰り返すということを何度か重ねており、それゆえに、かみ合っているとはいえない。しかし、久野によれば、この時代は、ロシア・ボリシェビキ型マルクス主義の正統性が疑問の余地なく確立していく時期であったから、マルクス主義を独自の観点から解釈し歴史性を主張する三木が彼らから批判され、論争がかみ合わなかったのも無理もないことであった⁵。この論争は、当時非合法であった共産党に資金を提供した疑いで、三木が一九三〇年五月に治安維持法によって検挙された後も当事者を置き去りにしたまま進められ、ついには、三木不在のままプロレタリア科学研究所は中央委員会を開き、三木を『プロレタリア科学』の委員長と唯物弁証法研究会委員長から解任した。これが、三木のマルクス主義陣営から追放というかたちをとった論争の決着であった。論争の内容については、本稿の主旨に関わる限りで、第二節および第三節において多少触れることになる。

本稿は以下で、このように衝撃的であった問題作であった『唯物史観と現代の意識』を検討する。本稿の目的は、三木清研究として、三木が向き合った問題をそれが変遷しているのであればその変遷を含めてひとつの流れのうちにとらえることにある。そのためには、テキストの論理展開やテキストのなかで何が論じられているかということだけでなく、そうしたものを成立可能にさせている三木自身の観点を追わなければならない。そこ

で、三木の主要著作を書かれた順に丁寧に読み込んでいくことによってこの目的を達成しようとするが、『唯物史観と現代の意識』は『パスカルに於ける人間の研究』（一九二六）に続く、主要著作の二作目にあたる。

結論を先取りしていえば、唯物史観研究は交渉という観点によって規定されている。このことを示すことによって、本稿第二節において示すような服部之総が使う意味での「マルクス主義研究」と呼び表わされることが多かった『唯物史観と現代の意識』を、三木自身がいうように「イデオロギーの表出過程の研究」⁶としてみるほうが、もしくは、より広くとって歴史的存在論とみるほうが適当であることを、本稿は主張する。そして、交渉という観点に着目することによって、三木哲学が前作『パスカルに於ける人間の研究』から、歴史性の獲得という展開をとげていることを明らかにできる。もっとも、三木の学部卒の卒業論文「批判哲学と歴史哲学」を考慮に入れると、展開はそれほど単純ではない。この点については第四節で述べる。

これまでの三木清研究は『唯物史観と現代の意識』を、ときには三木哲学の中心をなすものとしてとりあげ論じてきた。しかし、三木研究の基礎を築いたといえる荒川幾男『三木清』（紀伊国屋書店、一九六八年）、唐木順三『三木清』（筑摩書房、一九六八年）、宮川透『三木清』（東京大学出版会、一九七〇年）は「基礎経験—アントロポロジー（人間学）—イデオロギー」の三項図式——この図式が『唯物史観と現代の意識』の主題であることに間違いはないが——の説明にとどまっている。久野収編・解説『三木清 現代日本思想大系 第三三巻』（筑摩書房、一九六六年）は、福本イズムとの関連といった当時のマルクス主義研究の文脈において『唯物史観と現代の意識』を特徴づけることに成功しているが、内容の検討に関してはやはり三項図式の説明にとどまっているといわざるをえない。そして、これらはいずれも、『唯物史観と現代の意識』を「マルクス主義研究」として扱うのみで、それを三木哲学の展開のなかに位置付けることに成功していない。

津田雅夫『人為と自然 三木清の思想史的研究』（文理閣、二〇〇七年）は『唯物史観と現代の意識』を宗教批判という独自の問題設定から理

解しようとしているが、津田は『唯物史観と現代の意識』におけるフォイエルバッハの記述を必要以上に大きく解釈しすぎており、結果としてのを外している。三木は、フォイエルバッハからマルクスへという変化を人間存在に対する理解、基礎経験の変化として説明する際にフォイエルバッハを取り上げているにすぎない。

本稿の導きの糸である交渉概念に言及しているものとしては、大滝朝春「三木清の存在論（Ⅰ）」（『中部大学国際関係学部紀要』第二六号三九・六五頁、二〇〇一年）がある。大滝は、三木清の根本的姿勢は人間存在論であるとし、思想の展開をこの姿勢が実現していく過程であるにとらえ、三木哲学を一九三〇年以前と以後に分けて考察し、以前においては交渉、実践、労働、基礎経験を重要な概念とする⁷。大滝によれば、基礎経験概念は『パスカルに於ける人間の研究』において十分な展開は見られないものの既に存在しており、「マルクスの実践および労働の概念」はこの概念の展開において「重要な影響を及ぼしたと認められる契機」である⁸。

まず、大滝は三木のパスカル研究と唯物史観研究を「一九三〇年以前」とひとくくりにするが、本稿第四節において示すように、パスカル研究と唯物史観研究には大きな差異があるため、三木哲学の展開という観点からすれば、このふたつを「一九三〇年以前」のものとしてまとめることは適切ではない。そして、大滝の、基礎経験概念が『パスカルに於ける人間の研究』から存在し『唯物史観と現代の意識』がその展開に寄与したという主張に対して本稿は、パスカル研究において確かに基礎経験への言及は見られるものの、パスカル研究を規定している「問の観点」はやはり「不安」にあると主張するゆえに見解を異にする⁹。

また、大滝のこの論考は、交渉概念を実践、労働、基礎経験とともに重要な概念であると指摘しながらも、実際には基礎経験の分析を中心とするものであり、交渉概念については「交渉とは経験である」¹⁰との一文で基礎経験との関係を説明する。しかし、交渉の仕方がロゴスによって規定されているか否かが基礎経験と日常の経験を区別するがゆえに、さらに、特に日常の経験においては、交渉の仕方がすべて経験として表現されるわ

けではないゆえに、交渉は単純に経験と等置される概念ではない。交渉は基礎経験よりも根源的な概念なのである。加えて、大滝においては「基礎経験—アントロポロジー（人間学）—イデオロギー」という三項図式の説明が繰り返され、この三項図式と交渉概念の関係が不明確のままであり、『唯物史観と現代の意識』の主題である三項図式から交渉概念が切り離されている。

本稿は以上のような既存の研究を踏まえた上で、以下、まず第二節で、『唯物史観と現代の意識』においてイデオロギーの解釈図式として提出されている「基礎経験—アントロポロジー—イデオロギー」の三項図式を確認する。そして第三節において、この三項図式が交渉という観点によって規定されていることを指摘し、その後、交渉が具体的にどのようなものと解されているのかを検討する。最後に第四節において、交渉概念を、前作『パスカルに於ける人間の研究』からの展開という観点から三木哲学のなかへ位置づけることを試みる。

二、『唯物史観と現代の意識』における 「基礎経験—アントロポロジー（人間学） —イデオロギー」の図式

三木は『唯物史観と現代の意識』序において、この著作の目指すところを次のように明示している。「如何にして一定のイデオロギーは出生し、成長し、崩壊し、そして新しいものによって代わられるか、の系統を理解することが私の企てに属していた」¹¹。こうしたイデオロギーの表出過程は「基礎経験—アントロポロジー（人間学）—イデオロギー」という図式で解釈される。本節はこの図式を確認し、唯物史観がイデオロギーとして把握される過程をみていく。特徴的かつ重要な点は、この図式が歴史的社会的に限定されているということである。本節の最後では、この特徴をより鮮明に示すために、三木と服部之総の論争を概観する。

まず、基礎経験¹²から確認しよう。三木は基礎経験を日常の経験と対比させることによって、その概念を規定する。三木によれば、基礎経験とは「ロゴスに指導されることなく、却ってみづからロゴスを指導し、要求し、生産する経験であ

る」¹³のに対して、日常の経験は「ロゴスによって支配されている」¹⁴経験である。

ところで、三木哲学においてロゴスというのは、特に『構想力の論理』（一九三八～）において「客観的なものと非合理的なもの、知的なものと感情的なものを如何にして結合し得るかという問題」¹⁵が「ロゴスとパトスとの統一の問題として定式化」¹⁶されているゆえに重要な概念であるが、少なくとも『唯物史観と現代の意識』においては、ロゴスは言葉とほぼ同意義で使われているとみてよい。

言葉としてのロゴスは我々の日常の経験を導く。「経験はロゴスに於て表現されることによって救われ、公共性を得て、安定におかれることが出来」¹⁷、普通の生は「最も公共的なロゴスである常識にもとづいて凡ての存在と関係」¹⁸する。そこにおいて我々は何の不安を感じることもない。

こうした働きをするロゴスによって救済され止揚されえず、却って逆にロゴスを生産する基礎経験は「ひとつの全く自由なる、根源的な経験」¹⁹であると三木はいう。ゆえに、それは「その存在に於て不安」²⁰であり、動性として存在するほかない。そして、不安的動性を根本規定とする基礎経験は、現実の経験としては「ひとつの闇」²¹である。

以上のような規定から、我々は基礎経験の名をもって表わされる概念を、三木も注意を促しているように、神秘的なもの、形而上学的なものともみなしてはならない。さらに、この基礎経験は抽象的で一般的なものでもない。基礎経験は「固より歴史的社会的に限定され」²²、ロゴス化されていないものの、具体的な何かとしてある。

アントロポロジー（人間学）は以上のような基礎経験を表現する、第一のロゴスであるとされる。三木によれば、「アントロポロジーは人間の自己解釈（Selbstausslegung）」²³である（強調点は三木）。人間は生活の過程において何らかの仕方自己の存在を解釈するよう余儀なくされるが、三木においてアントロポロジーはその第一段階として位置づけられる。すなわち、基礎経験の段階において、まだロゴス化されていないものの確固として存在していた歴史的社会的に限定された自己の存在が、アントロポロジーの段階に至り

ロゴスを獲得し、自己解釈というかたちで自覚されることになる。また、アントロポロジーは歴史的社会的に限定された基礎経験に規定されているのだから、当然、アントロポロジー自体も歴史的社会的に限定されている。ゆえに、この段階でおこなわれる自己解釈も、自己の存在を抽象的一般的なものとしてではなく、常に具体的な何ものかとして把握する。

このように基礎経験をロゴス化し発展させることのできるアントロポロジーであるが、「ひとたびこのロゴスが産出されるや否や、それは却てみづから主となって人間の生活のあらゆる経験を支配し、指導することとなる」²⁴。我々の日常における行動も制作もすべて、このロゴスの見地から解釈され意味を与えられることになり、更に進んで、「我々の生の表現も生産もただその見地からしてのみ認識され、評価される」²⁵ 事態に至る。この段階に到達すると、基礎経験をロゴスによって活かすものとしてのアントロポロジーは今やすっかりその役割を捨て、逆に生そのものを抑制・抑圧する、基礎経験にとっての桎梏と化す。

ところで、基礎経験は動性として存在するのであるから、常に流動的なものである。それに対してアントロポロジーはロゴスを獲得していることによって、それ自体は静的なものであるゆえに、このふたつの間に徐々にずれと矛盾とが生じてくるようになる。そして、基礎経験が変化し続け、今や「主」となったロゴスの抑圧に耐えることがもはや不可能になるとき、基礎経験はそのロゴスを否定し、新しいロゴスを求めるようになる。すなわち、桎梏と化したアントロポロジーが崩壊し、基礎経験をより多く表現する新しいアントロポロジーが発生する。三木はここに、「ひとつの弁証法的な関係を発見し得る」²⁶ といい、この変革の過程を、「ロゴスの第一次変革過程」と名付ける。

基礎経験を第一次的ロゴスとして直接に表現するアントロポロジーに対して、イデオロギーは、基礎経験をアントロポロジーという媒介者を通じて把握するゆえに第二次的ロゴスであるとされる。そして、アントロポロジーが「人間の自己解釈」であるのに対し、イデオロギーは「人間の自己了解 (Selbstverständnis)」²⁷ である。イデオロギーには、三木によれば、あらゆる種類の精

神科学あるいは歴史的社会的科学が属する。

基礎経験・アントロポロジーが歴史的社会的に規定されていることを受けて、イデオロギーそれ自身も歴史的社会的に限定され、「それぞれの時代の学問もしくは哲学によって媒介され、それらのもことによって客観的に限定されている」²⁸。ここで「客観的に」ということがイデオロギーをアントロポロジーから区別する。すなわち、アントロポロジーは基礎経験を直接反映し、そこにおける生の存在の仕方を自己みずからのうちには基礎づけているが、アントロポロジーにおいてはそれを客観化しようとする要求は未だ顕わではない。といっても、三木にしたがえば、すべてのロゴスは客観性への要求を含むものであるから、それが自覚されれば、ただちにイデオロギーまで発展することになる²⁹。

イデオロギーがひとたび成立し、ひとつの完了した客観的な体系として組織されるとき、アントロポロジーの場合もそうであったように、イデオロギーは「我々の生活に徹底的に干渉」³⁰ し、我々はその立場からのみ、すべてを見、関係するようになる。それが解決し得る問題のみをみるように強制される。こうして、イデオロギーもまた、それが流動する基礎経験をある程度的確に表現しているかぎり、それを導き、活かし、発展させることに役立つ。しかし、それが基礎経験と矛盾をきたすに至るとき桎梏に転化し、ここに再び、基礎経験が新しいロゴスを要求する事態が起こり、イデオロギーが変革されるに至る。三木はまた、ここに弁証法的関係をみ、それをロゴスの「第二次変革過程」と名付ける。

ここで注意しなければならないことは、「アントロポロジーは基礎経験とイデオロギーとを媒介するのであるが、イデオロギーの変革はまたアントロポロジーの変革によって媒介される」³¹ ということである。というのは、イデオロギーが自己を規定するとき、直接の素材となる現実がアントロポロジーによってすでに意味づけられ解釈されているからであり、そしてなおかつ、高次のロゴスの変革は低次のロゴスの変革によって規定されているからである。ゆえに、ロゴスの第二次変革過程は、必ず、その第一次変革過程に基づいていなければならない、これに基づかないイデオロギーの変化は既成概念の整理・折衷・修正・補正であ

るに過ぎない。

以上のように、基礎経験はアントロポロジーを規定し、アントロポロジーはイデオロギーを規定する。ゆえに、イデオロギーを分析する際に我々は、それを成り立たせているアントロポロジー・基礎経験を検討しなければならない。

重要なことは、それぞれが歴史的社会的に限定を受けているということである。抽象的で一般的な基礎経験があるのではない。常に何ものかとしての、たとえばヘーゲルのロマンティック基礎経験³²のような具体的な基礎経験が存在し、ゆえにアントロポロジーもイデオロギーも具体的な何かとしてあるはかなく、不安的動性としての基礎経験にしたがって崩壊と新たな誕生・生長・発展とを繰り返していくものである。イデオロギーをこのようにとらえることで、それは如何なる基礎経験に基づき、如何なるアントロポロジーによって組織されているかと問うことが可能となる。そして、その作業によって、イデオロギーをひとつの固定したドグマとしてではなく、ひとつの固定した体系としてでもなく、「却ってそれをひとつの生きる生命として根本的に把握する」³³ ことができるようになる。

こうした三項図式が帯びている歴史性は、三木自身が強調していることでもある。三木は、基礎経験という言葉を手グソンの純粋経験と比較し、両者の相違が歴史性にあることを指摘している³⁴。三木いわく、手グソンの純粋持続は、日常の経験がログスによって分離され固定されたものであるの対して、ログスに支配されないものであるという点において基礎経験と共通であるが、これらの根本的な違いは、「我々が基礎経験の歴史性を特に主張しようとするに対して、手グソンには一般に歴史性の思想が欠けているのに由来する」³⁵。歴史性は、第三節で検討する交渉概念においても重要な役割を担っている。

さて、このような三項図式から当然の帰結として、三木にとって現代の意識としての「唯物史観はいうまでもなくひとつのイデオロギー」³⁶であった。それは三木によれば、無産者の基礎経験によって規定されたマルクスのアントロポロジーの上に成り立つ、ひとつの世界観である。無産者の基礎経験とは、三木の理解では、「世界に対して実践的に働きかける」³⁷もので、人間はこの基

礎経験において自己の本質を実践として把握する。そして、三木によれば、如何なる実践も感性的なくしてはおこなわれないゆえに、その実践は感性的なものでもある³⁸。三木はこうした言葉の他に、労働や存在の歴史性といった言葉によって無産者の基礎経験を規定しているが、この点に関して、三木の説明は分かりやすいものとなっていない。しかし、それはともかくとして、こうした無産者の基礎経験に規定されるアントロポロジーはいうまでもなく、マルクスのものであり、これにおいて最も重要なのは「一は人間の実践的感性的な活動或いは労働の根源性の思想であり、他は存在の原理的な歴史性の思想」³⁹である。そして、このふたつの思想が唯物史観というイデオロギーを規定している。

三木のこのような歴史的なものとしての、イデオロギーとしての唯物史観という捉え方は、当時、自称正統派マルクス主義者であった服部之総らによって、ひどく批判された。というのも、三木のこうした考え方では、マルクス主義は他の多くのイデオロギーと並置されるひとつのイデオロギーにすぎないとされてしまうからであり、かつ、それを規定する無産者の基礎経験とマルクスのアントロポロジーが変化すれば、マルクス主義もいつかはイデオロギーとして崩壊するであろうからである。マルクス主義を歴史的限定を超えて普遍的に妥当する「科学的真理」とみなそうとする服部らには、この点が我慢ならなかった。

本節の最後に、三木の唯物史観研究のこうした特徴を明らかにするための補助作業として、三木と服部を中心とする論争を概観しておこう。この作業は第三節における交渉概念の検討の下準備の意味合いも兼ねる。

服部が一九二八年一月に佐伯峻平のペンネームで発表した『唯物弁証法と唯物史観』（『マルクス主義講座』第一一、一二巻）が三木批判の口火を切った。論争の経緯を確認しておくと、こうである。

服部之総『唯物弁証法と唯物史観』（一九二八年一月）

三木清「唯物論とその現実形態」『新興科学の旗のもとに』⁴⁰ 第二巻第二号（一九二九年二月）

服部之総「観念論の粉飾形態」『思想』第九六

号（一九三〇年五月）

三木清・山崎謙・秋沢修二「唯物論は如何にして観念化されたか」『思想』第九七号（一九三〇年六月）

服部之総「唯物弁証法的世界観と自然」『思想』第九八号（一九三〇年七月）

栗原百寿「相対主義と浮浪弁証法」『思想』同号

三木と服部のやり取りを中心とするこの論争は、以下ふたつの点で、まったくかみあっていない。まず一点目に、大きな問題設定として、服部が「唯物論vs観念論」という図式ですべての哲学的営為を判断しようとしているのに対し、三木はこの図式さえ歴史的社会的限定を受けており乗り越えられるべきものだとして主張する。服部の「全唯物論と観念論との差異は絶対的であり「物から意識へ進む見地」ならびに「意識から物へ進む見地」として、その間にいかなる調停をもゆるさざるものである」⁴¹という言葉と、三木の「哲学を一般に観念論と唯物論との二大類型に分かつことは、一定の史的條件のもとに於いてのみ妥当」⁴²し、「唯物論と観念論の問題は、物質から意識を「導出し」、若しくは思惟から存在を「演繹する」というがごとき、それ自身既に形而上学的なる見地から放たれて、他の地盤に移されねばならぬ」⁴³という言葉は、両者の思考の仕方がまったく違うものであることを明瞭に示している。

二点目に、より具体的に、服部と三木では唯物論の捉え方が違う。服部は、「全唯物論の一般的基礎命題としての哲学的唯物論」⁴⁴が普遍的に存在し、具体的理論体系は唯物論哲学のそれぞれの史的條件の下に存在すると考える⁴⁵。一方、三木にとって唯物史観は先にも確認したように、歴史的社会的に限定されたひとつのイデオロギーであった。

以上の二点から、三木と服部の立場は基本的なところから相容れないものであった。三木と服部は、お互いの主張を内在的に理解し分析し批判することが可能であるような同じ地平に立ってさえいなかった。論争は、一九三〇年に三木が検挙されてからも当事者不在のまま進み、三木は自身の主張を丁寧に説明する機会も、批判に反論する機会も与えられぬまま、一方的にプロレタリア科学

研究所から、マルクス主義陣営から追放されるという決着に至る。三木の追放は、当時の日本のマルクス主義哲学陣営の体質、様相を物語るものとして理解されるべきものであろう。

三、基礎経験を規定する交渉概念

第二節で確認したように、イデオロギーおよびアントロポロジーを根本的に規定しているのは基礎経験である。アントロポロジー・イデオロギーの発生と崩壊もまた、基礎経験の変化に端を発する。そこで、三木哲学の観点を追うことによってその哲学の展開を辿るという本稿の目的からして、基礎経験を詳しく分析しなければならない。

基礎経験とは、三木によれば、「相互に自己の存在性を規定しつつ発展する諸契機を有する、動的なる、全体的なる存在に外ならない。しかるに存在を組織づけ、構造づけるものは、根本的には人間の存在の交渉の仕方である」⁴⁶。また、別のところではよりはっきりと、「各の基礎経験の特殊性は人間の存在の特殊なる交渉の仕方によって規定されて」⁴⁷いると述べられる。そして、基礎経験はロゴスとの関係において、「存在に対する人間の交渉の仕方が既にあるロゴスによってあらかじめ強制されることなきものを意味する」⁴⁸。すなわち、交渉の仕方が基礎経験を根本的に構造づけている。そして、この交渉の仕方は基礎経験の段階においては、なんらかの具体的なものとして存在してはいるが、その存在は既存の特定のロゴスによって支配されておらず、またロゴス化されてもいない。

このように交渉の仕方に構造づけられる基礎経験に基づき、アントロポロジーは、基礎経験においてロゴスを獲得していない交渉の仕方を自己解釈として自覚し、それに基づいて存在と関わる。三木においてアントロポロジーは具体的には「生の根源的な具体的な交渉の中から直接に生まれるロゴス」⁴⁹であると規定される。そして、イデオロギーはこうしたアントロポロジーに限定され、生の根源的な交渉を客観化するものである⁵⁰。

以上のように基礎経験は交渉の仕方によって規

定されており、それにもなつて、アントロポロジーとイデオロギーも交渉によって限定される。これらのことから、基礎経験は三項図式を成り立たせるものであるゆえに、三項図式を主題とする三木の唯物史観研究は交渉という観点によって成り立っているということが可能であろう。そして、交渉の概念規定から、三木がイデオロギーを、ここでは特に唯物史観を、人間の存在の問題として捉えていることが分かる。

それでは、交渉とは三木において具体的にどのようなものであろうか。

三木は交渉概念をもって、自身の立場を素朴實在論的思想から区別する。三木によれば、はじめから、たとえば物自体のようなあり方で世界の存在があるのではない。三木の言葉によると、世界の存在は「我々の交渉から全然独立に、自体に於いて完了した存在を保っているのではなくして、却てそれは我々の交渉に於いて初めてその存在性を顕わにする」⁵¹。人間はいつでも他の存在と交渉的關係にあり、この関係によって他の存在および自己の存在までが現実的になることができる⁵²。ゆえに、三木にとって、自己を含めたすべての存在は何の規定もうけないそのものとして、いわば抽象的なものとしてあらわれてくるのではなく、まず「誰か」として「何ものか」として意味を持って、その姿を現す⁵³。

この点は、第二節の終わりに概観した三木・服部論争においても、三木が特に強調したところであった。三木は、服部の『唯物弁証法と唯物史観』における三木哲学批判をうけて、「唯物論とその現実形態」を書くが、それにおいて交渉概念が誤解を受けたゆえに服部に観念論と批判されたのではないかと推測して——実際には服部による批判において交渉概念が特に槍玉にあげられたということはない——、説明を加えている。三木の言葉を引用すると「私はもとより存在が交渉によって初めて一般に在るとは述べなかつた筈である。…むしろ交渉は「存在」が如何に在るかを規定する」(強調は三木)⁵⁴。交渉は存在を具体的現実的、そして意味を持った形で「みえる」ようにする。いわば、交渉によって世界が成り立つのである。そして、このように人間は世界の存在と交渉的關係にあるが、交渉的關係は動的双関的關係とも呼び表わされ、三木によれば、かかる関係を

有することが「まさしく人間の根本的な規定」⁵⁵である。

この点から、三木が世界と世界の存在を「認識」の対象として捉えていないことが分かる。三木は、世界が認識の対象として目の前にはじめから存在し、それを人間が認識するのだと考えてはいない。三木ももちろんこの点は意識しており、次のように述べている。「人間はこの世界に端に対立するのではなく、却って絶えず彼自身その基本的な契機としてそれと密に交渉する、——それは「対象的存在界」ではなくして「交渉的存在界」である——」(強調点は三木)⁵⁶。三木によれば、「近代の認識論は存在をすべて客観の側に推し遣り、これに反して主観はあらゆる意味で存在とは異なる存在ならぬものとしてそれに対立せしめ」⁵⁷てきたが、交渉概念はこうした主観-客観の図式を超えて、世界の把握・解釈を可能にするものである⁵⁸。

ところで、三項図式の特徴は歴史性を帯びているということであった。三項図式を成り立たせている交渉概念も、当然、歴史性を帯びている。というより、逆に、この図式を成り立たせている交渉の仕方が歴史的社会的に限定されているゆえに、基礎経験・アントロポロジー・イデオロギーが歴史的限定をうけるといったほうが正しい。ゆえに、交渉において存在は常に「誰か」「何か」として現れてくるが、その「誰か」「何か」は歴史的社会的に規定されている「誰か」「何か」である。

三木は、交渉と、それに規定される存在がこのように歴史的社会的限定を受けていることを、『唯物史観と現代の意識』第三節「プラグマチズムとマルキシズムの哲学」において、両者を比較することで強調している。この第三節は、第一節「人間学のマルクスの形態」が『思想』第六八号(一九二七年六月)に、第二節「マルクス主義と唯物論」が『思想』第七〇号(一九二七年八月)に掲載された後に、交渉という言葉から三木の見地がプラグマティズムにあると結論されたことを受けて、交渉概念をより明確に規定する必要を三木が感じ書かれたものである⁵⁹。

三木は「先づプラグマチズムに於ける存在の概念を批判し、然る後にこれとの連関においてその認識の概念を批判」⁶⁰する。三木によれば、

「ジェームスは存在を「経験」なる概念によって表現」⁶¹している。これに関して、最も決定的なことは、ジェームスがこの経験をただちに意識と等置したことであり、経験が意識の流れに置き換えられることによって、プラグマチズムにおいて存在が「ただ心理的主観的にのみ把握される」ことである⁶²。ゆえに、プラグマチズムが強調する実践も、実践を軸とする真理も心理的主観的に規定されるほかない⁶³。また、ベルグソンは「意識を純粹持続のモデルと見做すばかりでなく、むしろこの意識を大いなる生の創造的進化の過程の中へ流し込んで」⁶⁴おり、それによって彼においては存在が一層客観的に把握されているようにみえる。しかし、三木によれば、ベルグソンの説く客観的な生は生物学的な生以外のなにものでもない。そして、この点から、ベルグソンの哲学においてひとつの重大なる結果が起こってくる。それは、ベルグソンの「思想の中心となすところの時間及び運動が何等現実的な意味を持たぬもの」となっていることである⁶⁵。三木はいう。「現実的な時間及び運動の概念は、ベルグソンの如く、知的なる直観を謂わば生の中心におき、それと共に実践をその周辺に退ける態度からしては生まれてはこない」⁶⁶。

ジェームスやベルグソンに欠けているのは、一言でいえば、意識および存在の歴史性の把握である⁶⁷。このことは、三木においては「存在の存在の仕方または性格が存在の交渉の仕方によって根源的に規定される」⁶⁸のだから、より正確にいうと、ジェームスもベルグソンも交渉の仕方の歴史性を把握していないということを意味する。三木によれば、交渉を歴史性においてとらえることに成功したマルクスは、意識を歴史において活動する人間の存在のひとつの契機であるに過ぎないとし、それ自身が歴史的社会的に限定されているということを把握しえた⁶⁹。そして、マルクスもジェームスと同様に実践を強調するが、マルクスのいう実践は心理的主観的なものではなく、労働として、現実的な人間の歴史的社会的に限定された活動である。また、ベルグソンのいう現実的な時間性および運動の概念は、「優越なる意味に於いて現実的な、歴史的なる実践の基礎経験のうちにのみその具体的な地盤を有する概念である」⁷⁰。

三木が服部を批判する際の強調点も、服部が交渉の歴史性ということを理解していない、捉えていないことにある。服部がこだわっていた観念論と唯物論の区別も、歴史的状況によっては有意義なものとも無意味なものともなるのである。それは「一定の歴史的規定を有する交渉の仕方の根源的な特性に応じて観念論または唯物論は一定の時代において、その現実性において、規定されて成立する」⁷¹からである。第二節において、三木が観念論と唯物論の問題は形而上学的ではなく、他の地盤に移されて考えられなければならないと考えていたことに言及したが、他の地盤とはおそらく歴史性、より限定すれば人間の交渉における歴史性のことであろう。三木にとって、生の本質を捉えるために問題なのは、抽象的な理論としての唯物論ではなく、交渉によって限定されるある特殊な基礎経験に基づいた現代の意識としての唯物論であった。三木の「唯物論の現実形態が問題なのである」（強調点は三木）⁷²という言葉は、この意味で解されなければならない。

このようなプラグマチズム批判、服部批判から分かるように、存在を規定する交渉の歴史性という観点は三木にとって、人間存在の本質に迫るだけでなく、理論の有効性を担保・吟味する際にも欠かせないものである。三木によれば、「生が何であるかを、我々は感傷的な瞑想、天才的な、断片的な直観、若しくは心理学的実験によって知るのではなく、却って歴史を通して知るのである。歴史的諸生産物の連関、更にはその形成される場所の歴史的諸過程の分析は初めて客観的に人間を理解せしめる」⁷³。

四、おわりに——三木哲学の展開における交渉概念の位置付け

以上で、『唯物史観と現代の意識』が交渉という観点から規定されていることを示し、それを踏まえて、交渉とは具体的に次のような内容を持つことを明らかにしてきた。すなわち、交渉によって存在は初めて現実具体的に意味をもって現れてくること、交渉の仕方は歴史的社会的限定を受けていること、そしてこれは主観－客観図式を超えて世界を捉えることを可能にすること、であ

る。さらに、交渉概念の内容規定から、三木にとってイデオロギーが、ここでは特に唯物史観が人間の存在の問題としてとらえられていることが分かる。このことから、これまで多くの三木清研究が『唯物史観と現代の意識』を「マルクス主義研究」ととらえてきたことに対して、本稿は、当著作は「マルクス主義研究」ではなく狭義には、三木がいうように、イデオロギー表出過程の歴史研究、より広義には歴史的存在論とみるほうが妥当であると主張する。

こうしたことを踏まえて本稿の最後に、本節では、交渉概念を前作『パスカルに於ける人間の研究』における観点であった不安との関係から三木哲学に位置付け、その意義を検討することを試みる。

不安という観点を念頭において交渉概念をとらえてみると、パスカル研究と唯物史観研究との差異と連続性がそれぞれひとつずつ指摘できる。すなわち、差異は、唯物史観研究はパスカル研究が帯びていなかった歴史性を獲得していることであり、連続性は問の対象——パスカル研究においては人間、唯物史観研究においては現代の意識——がいずれも、人間の存在の仕方と具体化されて問われていることである。

まず差異について述べる。パスカル研究を規定していた不安は、それを生きる上で必然的に抱え込まなければならないという意味において生きていくことそのものと同義であり、かつ、絶えず問いつつ生きる存在であるという人間存在の根本的な在り方を可能にするものであった⁷⁴。こうした不安は歴史性や時間性を帯びておらず、抽象的で普遍的なものである。それに対して第三節でも示したように、交渉概念の特徴のひとつは、それが歴史性を帯びているということであった。

それでは三木哲学における唯物史観研究の意義は歴史性の獲得にあると結論できるかということ、それは端的に言って正しくない。歴史は三木にとって、むしろ学生時代から抱き続けてきた問題であった。このことは卒業論文「批判哲学と歴史哲学」（一九二〇年）においてすでに歴史の問題が扱われていることから明らかである。

では「批判哲学と歴史哲学」で論じられている歴史と、唯物史観研究が帯びている歴史性とは何か差異が、もしくは「批判哲学と歴史哲学」か

ら唯物史観研究へと歴史性の点で何か展開があるだろうか。といっても、「批判哲学と歴史哲学」の内容をここで順を追って詳しくみていくことはできない。ここでは唯物史観研究における歴史性を念頭におきつつ、それとの差異・展開を述べるにとどめる。

「批判哲学と歴史哲学」における三木の問題は、個と全体の関係、具体的には個人と歴史の関係をどうとらえるかということである。この問題に対して三木は、個と全体の関係は調和的であるとする。すなわち、歴史は個人の自由な行為によってのみ作られるのではないが、一方、普遍的な理性法則⁷⁵はそのまま——三木はこれを「裸のまま」⁷⁶と表現する——は形式的抽象的であるゆえに、それ自身だけでは実現しない。それが現実化するためには、歴史的特殊化が必要となる。これらの点を踏まえて三木は、結論として、普遍的理性法則は諸個人の行為によってある程度実現されるのが理想であるとする。つまり「我々の歴史的思惟は、人間種族の歴史的過程全体に於いて実現される理性価値が同時にまたこの過程の中で働く一々の個性において実現されるものとして理解されることを要求するのである」⁷⁷。

以上が「批判哲学と歴史哲学」の主旨である。これにおいては、実現されるべき普遍的理性法則があるされていること、さらに、上では触れなかったが、歴史における諸事象が因果的關係のもと理解されていることが、唯物史観研究の帯びている歴史性と比較する際に重要となる。唯物史観研究において、歴史の普遍的理念が存在するということは恐らく想定されていないし、また、基礎経験は不安的動性として常に流動的なものではあるが、その変化が因果的に説明されるということもない。

そして、何より、最も重要かつ根本的な相違は、唯物史観研究においては、交渉概念の導入によって歴史性がより具体的な形で捉えられているということである。「批判哲学と歴史哲学」において普遍的理性法則の現実化のためには法則の特殊化、つまり歴史的限定が必要であると述べられているが、その限定がどのような形で具体的になされるのかということに関しては一切触れられていない。言い換えれば、「批判哲学と歴史哲学」は、その内容において理念の個別化・歴史的特殊

化の必要を説きながらも、論考自体は非常に抽象的なレベルで歴史を扱っており、また、個と全体の関係を問題としつつも、より中心的に論じられるのは全体のほうである。それに対して、唯物史観研究は現代のイデオロギーがどのようにして歴史的社会的限定を受けているのかを明らかにしている点で、より具体的な考察となっている。加えて、唯物史観研究においては、交渉において存在が抽象的なものではなく、まず歴史的社会的に限定を受けた何ものかとして、誰かとして現れてくること、そしてそれがイデオロギーを構造づけることが強調されていることから、個別・特殊により力点がおかれていることがわかる。すなわち、「批判哲学と歴史哲学」から唯物史観研究へと至る過程で、歴史性はより具体的に論じられるようになり、それにとまって力点が普遍から個別へと移るといえる。

次に、パスカル研究と唯物史観研究の連続性についてである。前作がパスカル研究だったこともあって、三木の唯物史観研究は、当時、あまりにもめざましい方向転換であるように受け止められた⁷⁸。こうした反応に対して三木は、一九二七年一〇月一九日付の東畑喜美子宛書簡にて「パスカルを書いた私と今マルクスを論じている私との間には、最も緊密な連絡があり、それらの根底には共通の確信と思想とが動いている筈です」⁷⁹と書いている。

三木がなぜパスカルの次に唯物史観に取りかかったのかということに関して、三木清研究においても様々な見解がこれまで提出されてきた⁸⁰。ここで、それらをひとつひとつとりあげて検討したり真偽のほどを判定したりすることはできないが、本稿としては、この点に関して、三木哲学の展開という観点から、三木のいう「共通の確信と思想」とは問の対象を人間の存在の仕方と具体化して問う姿勢のことを指していると考えている。

『パスカルに於ける人間の研究』において問の対象は人間であった。しかし、「問の構造」（一九二六年）でも示されたように、問の対象は常になんらかのものとして限定されて問われるしかないものであり、パスカル研究においてそれは人間の存在の仕方として問われていた⁸¹。一方、『唯物史観と現代の意識』において問われているのは、現代の意識としての唯物史観である。そし

て、これまで示してきたように、唯物史観は人間の存在の問題と限定されて問われている。すなわち、人間の存在の仕方としての唯物史観が三木にとって問題であった。このように、パスカル研究においても唯物史観研究においても共通しているのは、人間の存在の仕方として問うという姿勢である。

以上のようなパスカル研究と唯物史観研究の差異と連続性について、三木哲学の展開という観点から「批判哲学と歴史哲学」を考慮してまとめると、三木の学生時代からの問題であった歴史は『パスカルに於ける人間の研究』において一度後景に退き、その代り、これにおいては人間の存在の仕方という問の具体化の次元が獲得される。『唯物史観と現代の意識』は、これらふたつの線、すなわち、歴史と存在の仕方という問の具体化の次元、これらふたつの線を統合し、問の対象を歴史的社会的に限定された人間の存在の仕方として問うようになった、ということができよう。それは、全体の展開として、歴史的特殊としての人間存在に焦点が定まっていく過程とみることもできるかもしれない。

この歴史的特殊としての人間存在が唯物史観以後、三木哲学の前面に出てくるのか、それともまた違った展開を遂げるのかを検討することが、今後の課題である。

[注]

*引用の際、旧字体は新字体に改めた。註においてははじめに著作名を記し、その後括弧でそれが三木清全集の第何巻にあたるのかを示した。その際の頁数は全集の頁数による。

- 1 久野収編集・解説『日本思想大系三三 三木清』筑摩書房、一九六六年、三九頁。
- 2 宮川透『三木清』東大出版会、一九七〇年、六一-六二頁。
- 3 久野前掲書、三五頁。
- 4 この点については多数の研究書において指摘されているが、本稿は平子友長「戦前日本マルクス主義哲学の到達点——三木清と戸坂潤」『岩波講座「帝国」日本の学知』第八巻：空形成と世界認識、岩波書店、二〇〇六年、一一二-一五五頁で確認した。
- 5 『三木清全集』[以下『全集』]第三巻、岩波書店、

一九八三-一九八六年、五二七頁（久野収による後記）。

6 同上、五頁。

7 大滝朝春「三木清の存在論（I）」『中部大学国際関係学部紀要』第二六号三九-六五頁、二〇〇一年、四一-四四頁。

8 同上、五五頁。

9 この点に関しては拙稿「三木清における不安——『パスカルに於ける人間の研究』（一九二六）および「問の構造」（一九二六）」『早稲田政治公法研究』第九三号二七-四一頁、二〇一〇年を参照のこと。

10 同上、五二頁。

11 三木清『唯物史観と現代の意識』（『全集』第三巻）、三頁。

12 基礎経験という言葉から、西田幾多郎の純粹経験および直接経験が連想されるであろう。このふたつの概念がどのように違うのか、もしくは同じなのかについての検討は今後の課題とせざるをえない。現段階でただひとついえる共通点は、基礎経験においても純粹経験においても、主客の別はないということである。すなわち、これらは主観-客観の図式に還元されない。この点、基礎経験については第三節において交渉概念を分析する際に明瞭に示す。

13 『唯物史観と現代の意識』（『全集』第三巻）、五頁。

14 同上。

15 三木清『構想力の論理』（『全集』第八巻）、四頁。

16 同上。

17 『唯物史観と現代の意識』（『全集』第三巻）、五頁。

18 同上、六頁。

19 同上。

20 同上。

21 同上。

22 同上、九頁。

23 同上。ただし、自己解釈がドイツ語の *Selbstausslegung* にあたることは一頁になって初めて表記される。

24 同上、一〇頁。

25 同上。

26 同上。

27 同上、一一頁。

28 同上。

29 同上。

30 同上、一六頁。

31 同上、一七頁。

32 同上、二〇頁。

33 同上、一八-一九頁。

34 同上、八頁。

35 同上。

36 同上、一八頁。

37 同上、三〇頁。

38 同上。

39 同上、三七頁。

40 この雑誌は、三木が羽仁五郎とともに主宰したもので

ある。『全集』第三巻後記によると、この雑誌は一九二八年一〇月から一九二九年一二月まで鉄塔書院から刊行され、「当時のマルクス主義文化運動の政治的対立傾向にわずらわされることなく、学問意識の新しいマルクス主義的方向設定を目ざした点で画期的意義を持っていた」（五二五-五二六頁）。後記は久野収によるものである。

41 服部之総『唯物弁証法と唯物史観』（『服部之総全集』第二巻、福村出版、一九七三年）、三三頁

42 三木清『唯物論とその現実形態』（『全集』第三巻）、三五三頁。

43 『唯物史観と現代の意識』（『全集』第三巻）、四九頁。

44 服部前掲書、二九頁。

45 同上。

46 『唯物史観と現代の意識』、四五頁。

47 同上、一二頁。

48 同上、八頁。

49 同上、九-一〇頁。

50 同上、一二頁。

51 同上、七頁。

52 三木は「存在」という言葉とともに「他の存在」という言葉も用いる。この二つの言葉の使い分けについて三木自身は何も述べていないが、「人間が他の存在の中に在る仕方は植物が他の植物に囲まれている関係とは異なっている」（同上、七頁）と「動物にとっては他に対する彼の関係が存在しない」（同上、八頁）という記述から、三木が「他の存在」というときは特に、それが人間存在であるということを強調していると考えられる。

53 この点、三木はハイデガーに大きく影響を受けていると思われる。ハイデガーは特にデカルト批判において同種のことを述べている。

54 「唯物論とその現実形態」（『全集』第三巻）、三六一頁。

55 『唯物史観と現代の意識』、七-八頁。

56 『唯物史観と現代の意識』（『全集』第三巻）、一四頁。

57 同上、八〇頁。

58 主観-客観図式を超えることは、三木の生涯を通じて師であった西田幾多郎も目指したところであった。

59 同上、七八頁。当時、秋山次郎と河上肇の論争において、秋山が、河上が自身の論文において三木の文章を引き合いに出したのに対して、それに再び言及し、それを根拠に河上の立場をプラグマティズムと規定するということがあった。

60 同上、九五頁。

61 同上。

62 同上、九六頁。

63 同上。実践と交渉の関係について三木は八〇頁において、実践は交渉のひとつであり、後者は前者より包括的な概念であるとしている。

64 同上、九九頁。

65 同上、一〇二-一〇三頁。

66 同上、一〇三頁。

67 同上、九六-一〇四頁。

- 68 同上、八一頁。
69 同上、九六頁。
70 同上、一〇三頁。
71 同上、八一頁。
72 「唯物論とその現実形態」（『全集』第三巻）、三六六頁。
73 同上、一〇四頁。
74 拙稿前掲を参照のこと。
75 この言葉から当然推測されるように、「批判哲学と歴史哲学」はカントを導きの糸としている。
76 三木清「批判哲学と歴史哲学」（『全集』第二巻）、三一頁。
77 同上、六四-六五頁。
78 一九二七年一〇月一九日付け東畑喜美子宛（のちに三木夫人）書簡（『全集』第一九巻、三二一-三二三頁）。
79 同上、三二二頁。
80 たとえば、三木清研究ではないが、同時代のものとしては戸坂潤が「福本和夫の台頭を見て忽ち一種の野心を

起こしたらしい」（『三木清氏と三木哲学』『戸坂潤全集』第五巻、勁草書房、一〇三頁）と証言している。戸坂潤のこの証言に基づき、三木清研究としては、荒川幾男『三木清』（紀伊国屋書店、一九六八年）や宮川透『三木清』（東大出版会、一九七〇年）が、三木の唯物史観研究への接近を、当時の時代状況から説明しようとしている。その他に、久野収編集・解説『日本思想大系三三 三木清』（筑摩書房、一九六六年）は、三木のヨーロッパ留学中の体験に関わって、これを説明している。近年のものとしては、津田雅夫『人為と自然 三木清の思想史的研究』（文理閣、二〇〇七年）が三木哲学の展開という観点から説明を試みているが、この説明はややこしく、結果として三木の唯物史観研究への接近をうまくとらえていない。

81 詳しくは拙稿前掲を参照のこと。

飛田 真依子（とびた まいこ、1983年生）

所 属 早稲田大学大学院政治学研究科博士後期課程

最終学歴 早稲田大学大学院政治学研究科修士課程

研究分野 日本思想

主要著作 「三木清における不安——『パスカルに於ける人間の研究』（1926）および「問の構造」（1926）」『早稲田政治公法研究』第93号（2010年4月）、27-41頁。